

経営論集
64巻 第1・2・3号
2017年3月

民主主義の一省察 —経営文化論の基礎要素としての普遍的価値—

安部 悦生

民主主義とはなにか。これは大きな問題である。民主主義は、語源的にはギリシャ語のデモス（人民）とクラティア（権力）の合成語、すなわち人民の権力を意味する。王権や貴族、あるいはエリート支配（meritocracy）にたいする反意語である。歴史的にイギリスでは、貴族による王権の制限、そのためのマグナカルタ、17世紀にはクロムウェル革命にみられる、中産層であるジェントリー、ヨーマンなどによる王政の廃止、あるいは名誉革命、権利章典による王権の実質的空洞化など、議会主義の徹底があった。言い換えれば、民主主義とは、民意の重視→選挙→王権・貴族支配の制約→議会の発展という流れのなかに存在した⁽¹⁾。インドが自らを「世界最大の民主主義国」とであると自負するのは、インドが世界最大規模で国政選挙を実施していることからくる当然の主張である。これに対し、世界最大の人口を誇る中国では、未だかつて人民レベルでの国政選挙が行われたことはない。このように、選挙こそ民意を図るうえでの最大メルクマールであることは明らかであろう。

だが、民主主義と並んで、近代を象徴するもう一つの重要概念たる自由主義との関係は自明ではない。民主主義を考えていくうえで、民主主義と自由（主義）との関わり合いを明らかにしていくことは重要な課題である。ここでは、以下の二つの原則（ヴォルテール原則、マルクス原則）を中心に、民主主義の意義と問題点を考え、しかる後、民主主義と自由主義の関係について考察していくことにしたい。この論点は、民主主義と自由主義を基盤とする近代社会の勃興、すなわち資本主義の登場とその文化（思考・言説・行動の安定的パターン）、言い換えれば、価値観および言動慣習と、企業活動との関係、すなわち経営文化を明らかにする基礎要素の一つと言えよう⁽²⁾。

1. ヴォルテール原則

ヴォルテール原則とは、筆者が名づけたものである。「あなたの意見には反対だが、あなたがそれを主張する権利は命をかけて擁護する」との有名な原則である。言い換えれば、他者の「言論の自由」の尊重である。もちろん、これは自己の「言論の自由」の尊重にもつながる。主義主張の内容は問わず、それを表明する権利、それを尊重する言動、それがヴォルテール原則である。ヴォルテールが言ったと伝えられるが、ヴォルテールの名前を挙げないまでも、様々な場面でこの表現は人々によってしばしば使われてきた。

筆者が覚えているところでは、政治学者であり、1950年代から1960年代にかけての日本の代表的なイデオログであった丸山真男が、ベ平連の中心的活動家であった小田実と対談した際、丸山は小田実の政治姿勢、先のヴォルテール原則を肯定する姿勢を高く評価していた。

このように、ヴォルテール原則は、民主主義の根幹をなすと言える「言論の自由」の尊重なのだが、ここに一つのパラドクスが登場する。ヴォルテール原則を否定する主張は、擁護に値する主張なのであろうか。言論の自由を認めない、封建的専制政治、独裁制、全体主義などを復活させる主張はヴォルテール原則に照らして、擁護する価値が有りや無しやという問題である。これは必ずしも現実にはありえないことではない。というのも、言論の自由の端的な表現である選挙、議会制を、自由な選挙の結果、誕生した政党がヴォルテール原則を否定したらどうなるかという問題である。ヒトラーのナチス政権は民主的に選出されたが、すぐさま国会放火事件をでっち上げ、共産党や社会民主党を抑圧し、全体主義に走った。ヴォルテール原則などは歯牙にもかけなくなった。また、レーニンは、国民議会の選挙結果に満足せず、議会を解散し、独裁制を構築した。立法、司法、行政の3権分立を否定した「ソヴィエト」（評議会）の一元的な権力が言論の自由を圧迫した。現代中国における共産党一党支配による言論の制約、民主主義の圧迫などもある。また、西ドイツでは、ヒトラー政権の経験に鑑み、ナチ党の設立は禁止されていた。近年では、エジプトのモルシ政権は民主的に選出された政権であったが、イスラム原理主義的姿勢により、反対党を圧迫し、少なくともヴォルテールの意味での言論の自由を圧殺する可能性があるとして、軍のクーデターを招来した。（もっとも、実際の政変はもっと複雑な要因により起きたことは明らかなが。）

全体主義、共産主義、イスラム原理主義の下では、「自由がない」、すなわち「言論の自由がない」との表現は、ヴォルテール原則の否定を意味している。民主主義の下で、言論の自由、ヴォルテール原則が最重要の原則であることは自明であると思われるが、その原則を否定する言論はヴォルテール原則の適用に値するのであろうか。

2. マルクス原則

ヴォルテール原則と並んで、民主主義、あるいは近代社会の原則として重要なのが、「すべては疑いうる」というマルクス原則である。これも筆者が名づけたものだが、この命題は、カール・マルクスが述べたと言われており、近代科学の基礎とも言える哲学である。これに対する、一つの雑ぜっ返しとしては、その原理を忠実に実践することは、その原理自体を疑うことであるとの考えもある。この世には疑いえないものもあるのではないか、という問いである⁽³⁾。しかしながら、これは単なる雑ぜっ返しではなく、実は深刻な問題を孕んでいる。

かつて、「レーニンから疑え」というタイトルの著作があったが、これは多くの批判を受けていたスターリン主義を疑問視するのは当然だが、さらに遡って元々のレーニンも疑うべきだとの含意であった。そしてマルクス原則に忠実であれば、先の「すべては疑いうる」という命題そのものではなく、マルクス主義や『資本論』も疑うべきであるとの系論が出てくる。『資本論』を金科玉条とするのではなく、それを換骨奪胎した宇野理論は、正統派あるいは教条主義的マルクス主義経済学者から批判されたが、「すべては疑いうる」というマルクス原則からすれば、マルクス経済学やマルクス主義を疑うことは理の当然である。

しかし、先にも触れたように、すべてが疑いうるのではなく、疑いえないものがあるのではないか、すなわち絶対的に肯定しうるものの存在があるのではないか、そうした考えや信念も成り立ちうる。そうした存在こそ、宗教であると言ってよい。「考える＝疑う」に対して、「信じる」、すなわち、「前提なく無条件に信じること」、それが宗教であろう。合理的に考えること、疑問を提起すること、これらが「すべては疑いうる」の真髄であろうし、合理的思考、およびそれに基づく行動、これこそが近代社会を築き上げてきた原動力といってよい。しかし、近年では、世界的に見て、宗教的思考・想念の復活あるいは宗教原理主義の復権が目覚ましい。これは、イスラーム教だけに限ったことではなく、ヒンドゥ教でもキリスト教でも見られる現象である。

以前、「不合理なるがゆえに、我信ず」という表現を耳にした。当時、この言葉は日本の思想家であった埴谷雄高の言葉と誤解していたが、元をたどれば、なんとキリスト教の使徒であるパウロに源流をもつ言葉であるという。パウロにとって、不合理なものの肯定、すなわち合理的な思考を超越した存在こそ、キリストの存在であり、宗教そのものの拠りどころであった。人間は、葦のごとく弱く、なにか絶対的な存在に依存することなくしては日々の精神的安定が得られないとの考えである。そこに宗教の存在理由がある。

ユダヤ人のように、過酷な運命に翻弄された状況下では、あらゆるものを超越する「絶対神」の存在が求められ、その流れで、キリスト教やイスラームがセム一神教として登場してくるの

である⁽⁴⁾。

宗教（不合理なるがゆえに、我信ず）と近代科学（すべては疑いうる）との矛盾の解消、ないし共存は可能なのであろうか⁽⁵⁾。

3. 普遍主義的人権とイスラーム的言行、中華的民主主義

西欧近代が生み出した「ヴォルテール原則」と「マルクス原則」は、現在、イスラーム的価値観（クルアーン、ハディース、シャリーアに基づくイスラーム的生活倫理）⁽⁶⁾、中華的民主主義（西欧流の普遍的人権観、民主主義観に対抗して、中国共産党が唱導している東洋的人権観＝指導主義的・権威主義的支配であり、メリトクラシーに近い）の挑戦を受けている。研究の世界でも、西欧中心主義の限界が主張され、アジア（中東、南アジア、東アジア）重視の世界観が有力になっている。これは、偏った西欧中心史観からの脱却、ないしは修正という意味で妥当な流れであると言える⁽⁷⁾。

また、何が「正義」であるかという正義論の観点からも首肯すべき傾向と言える。「正義の反対は、悪ではなく、もう一つの正義である」という命題をもつ文化相対主義は傾聴に値する含蓄のある言葉である。ある社会で正義と思われていたこと、逆に悪であるとみなされていたことが、異なった社会では真逆の価値を有しうるということは、西欧中心の世界観の偏向を修正する健全な方向であろう⁽⁸⁾。

しかしながら、西欧近代が生み出してきた「すべては疑いうる」および「言論の自由」という二大原則が、他の価値と共に単なる西欧という領域に押しとどめられるということは世界にとって望ましいことなのであろうか。この二つの原則は、いかなる地域、国にとっても、人類普遍の原則として守られるべきなのではなかろうか。「東は東、西は西」という普遍主義的価値観を否定した状況認識は肯定されるべきなのだろうか。

中国では、近年、「偉大な中国の復活」というスローガンの下で、西欧とは異なる自由、民主主義を確立しようとする動きがある。しかし、それは、共産党一党支配を温存せんとするイデオロギーとみなしうる。しかし、現在では実質的に軽視・無視されているとはいえ、西欧が生み出したマルクス・レーニン主義に立脚していると主張する中国共産党が西欧的な原理原則を放棄することは、自己の存在基盤を掘り崩すものとして原理的には不可能であろう⁽⁹⁾。

もう一つのイスラーム的な宗教倫理、生活態度、価値観との相克はハンチントンの『文明の衝突』にも指摘されているように、文明史的にもなかなか解決しがたい問題を孕んでいる⁽¹⁰⁾。

「言論の自由」、「すべては疑いうる」という原則と宗教的侮辱の問題が、鋭い形で、2015年に提起された。「私はシャルリ」という表現の含意がどのような意味を持つのかは、エマニュ

エル・トッドをはじめ、多くの論者が論じているし、宗教と世俗との関係、すなわちセキュラリズム、ライシズム（世俗主義）やライシテ（非宗教性、脱宗教性、政教分離、聖俗分離）の問題は、筆者が簡単に結論付けられる問題ではないので、ここではひとまず触れない⁽¹¹⁾。

しかし、『悪魔の詩』を書いたラシュディの問題にみられるように、ムハンマドを批判の俎上に載せることじたいが冒瀆として死をもって償われるべきであるとされるならば（冒瀆か批判か）⁽¹²⁾、神曲を書いたダンテは、その中でムハンマドは地獄に落ちたと述べていることから、暗殺されるのは必定であろう⁽¹³⁾。

4. 民主主義と自由主義は両立可能か

1789年のフランス革命において、自由・平等・博愛（友愛）というスローガンが掲げられたが、この3者はいつでも共存するものではなく、時により対立し、矛盾する存在であるように思われる。

「自由」が何物にも束縛されない、制限されないという意味であるならば、「平等」は公平ということになるであろう。しばしば区別される「機会の平等」と「結果の平等」は、同じ平等といっても、事前の平等と事後の平等という相違がある。機会の平等とは、様々な制約・制限を受けた封建的身分制ではなく、すべての人に機会がオープンであるという意味で、事前の平等な関係である。

以下では、種々の「自由」について論じる。

「職業選択の自由」とは、身分によって職業選択が制約されず、農民や職人の息子が軍人や外交官、企業家になることができるという意味での自由な選択である。封建体制下では、それは必ずしも可能ではなかった。農民は農民に、職人は職人にならざるを得なかったのである。

「移動の自由」とは、土地に緊縛されず、自由に自分が住みたいところに行ける権利である。封建制の下では、他所への移動は決して自由ではなかったし、旅行でさえも制約を受けていた。かつてのソ連では、国内パスポート制度があったほど、移動の自由は制限されていた。

「契約の自由」とは、商業活動や職業活動において、強制ではなく自由意思によって契約を結ぶことができるという自由である。また中世的なギルドやアソシエーションの制約を逃れて、自由な活動を、自由な契約を通じて実現できるという自由である。

「思想の自由」とは、どのような思想を抱くのも自由であり、無神論、不可知論、無政府主義も許容されるべきであるとの自由である。幸徳秋水の無政府主義も、言説としては許容されるべきとの謂いである。

「言論の自由」とは、そうした思想を表現するのに妨げるものがあってはならず、活字媒体

や他の媒体において自由に自身の意見を表明できるとする自由社会の肯定である。「表現の自由」もこれと表裏一体で存在しなくてはならない。

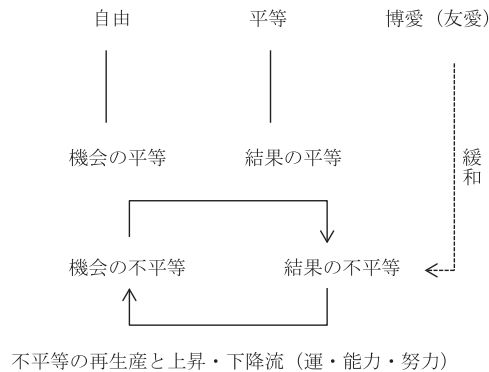
こうした活動を組織だてで行う場合、仲間を募ることは当然の権利として認められるべきであり、「結社の自由」が肯定される。

そして最後に、思想の自由と密接に関連するが、「信教の自由」がある。信教の自由は、特定の宗教を信じる権利、あるいは信じない権利を意味する。歴史的にはカソリックに対して、プロテスタントの信仰の自由を認めていく過程で、宗教戦争、とりわけ 17 世紀の 30 年戦争においてカソリックとプロテスタントが血みどろの争いを続けた結果、ウェストファリア条約において、最初の信教の自由の萌芽が生まれ、その後、何教を信じるかに関して国家は介入すべきではないという原則が徐々にできあがっていった。フランスでライシテ (laïcité) と表現される、国家と宗教の分離である。イスラーム教で言えば、20 世紀初頭の世俗主義の高揚であろう。19 世紀から 20 世紀前半にかけて、世俗主義、ライシテの方向に世界は動いていたのである。例えば、世俗主義をとるトルコでは、国会などで議員がスカーフを着用することは近年まで禁止されていた。ブルカ、ニカブなどの着用は言わずもがなである。

このように、歴史的に政教分離の方向が高まっていったが、同時に、政教分離の動向と連動して、15 世紀以降、近代資本主義が勃興し、自由な経済活動・企業活動を推進していった。曰く、自由貿易、自由な投資、自由な移動という、モノ、カネ、ヒトの 3 要素の自由な移動である。この資本主義の勃興に関しては、ウェーバー以来の膨大な研究蓄積と解釈があり、ここでは詳論せず他日に譲りたいが、一つだけ述べれば、自由な経済活動は、平等をもたらすというよりも、不平等をもたらしがちであることを指摘しておきたい。この点も最近のピケティの論を待つまでもなく、資本主義の発展は内在的に不平等をもたらす傾向を持っているのである。ただし、資本主義の発展と共に平等化が進行するというクズネッツの論も、アメリカの 19 世紀前半の歴史を振り返れば、決して間違っているとも思われない⁽¹⁴⁾。

先に述べた「機会の平等」と「結果の平等」に関して言えば、機会の平等は、運・能力・努力により、成功できるチャンスが特定の身分のものではなく、全ての人に開かれていることである。だが、運と能力と努力によって、結果はとうぜん異なる。成功する者もいれば、事業に失敗して零落する者も出てくる。それゆえ、機会の平等は結果の平等を保証しない。ここで、スタートラインがまた同一になれば、平等かつ公平なサイクルが始まるのであるが、人間家族にあっては、その子供らに富を残そうとする、あるいは良い教育を与えようとする性質がある。富と教育の相続は決して平等ではありえず、したがって実質的に機会の平等も空念仏に終わる。世代を超えるサイクルにおいては、機会の不平等（程度の差はあれ）と結果の不平等がリンクし、時に加速され、資本主義的な有産階級と無産階級が登場する（図参照）。

図 自由・平等・博愛



機会の平等とは、自由な契約、自由な権利と同義に近く、結果の不平等を招きやすい。もちろん、必ずしもスタートラインの格差がそのまま温存されるわけではなく、運・能力・努力によって結果は異なってくる。したがって、このサイクルは絶えざる上昇流と下降流を引き起こすのだが、近年のトップ1%の人々が99%の資産を所有するという極めて不平等な世界をも現出させることになる。

自由主義は機会の平等に強くリンクしているので、選挙における1票の平等性、あるいは機会の平等性を保証しようとするが、結果の平等性を実現することはできない。機会の平等性を自由主義、結果の平等性を民主主義と呼ぶなら、自由主義と民主主義はそもそも両立しえないのである。これを結び付けようとする幻想が自由民主主義なのである⁽¹⁵⁾。

封建的身分制は機会の平等も、結果の平等も持っていなかったが、自由主義は機会の平等を、民主主義は結果の平等をもたらしようとした。機会の平等が進展すると、結果の平等はその存在を脅かされ、何かしらのバッファーがなければ、社会じたいの存続が危うくなる。そこで、様々な社会政策や、累進税制（所得の再分配）が試みられた。そうした制度的対応のウェイトはまさに国の文化に関連している（市場資本主義か福祉資本主義か）。さらに、このような制度的対応とともに、従来からの共同体的互助、あるいはモラル・エコノミー的対応も、博愛（隣人愛、コミュニティ的共助）として、何がしかの役割を担った。しかし、20世紀後半、特に1970年代以降になると、そうした社会的方策は後退し、自由主義的方向性が強くなった（いわゆるネオリベリズムの台頭）。

他方で、20世紀の後半には一転して、宗教的原理主義の力が強くなった。キリスト教、ヒンドゥ教、ユダヤ教においても原理主義の力はある程度強まったが、そうした宗教においては、全体として世俗化の動きも進行しつつあった。原理主義の高揚は一部に止まったのである。

だがイスラームにおいては、毎日のメッカ礼拝、一か月に及ぶラマダーン（断食）などの日常生活に関わる宗教行為により、その共同体的生活習慣の絆は強く、原理主義の復活も顕著であった（ホメイニ革命が典型）。1960年代のエジプトでは、ミニスカートの女性が街中を闊歩していたが、現在は想像もつかないほど宗教色の強い社会となった。イラン、アフガニスタン（かつてはマルクス主義の政権が存在していた）では、チャドル、ブルカ、ニカブが隆盛となり、穏健かつ世俗的なマレーシアでも、かつてはスカーフをかぶらない女性も数多くいたが、現在ではほとんどの女性がスカーフをかぶるようになっている。

5. 博愛・隣人愛の立ち位置

隣人愛はキリスト教の教えであるが、イスラームにも寄進制度（ワクフ制度）がある。またほとんどの宗教団体は、コミュニティにおける活動を通じて、その存在基盤を維持し、存在理由を確認している。博愛（友愛）は、人間活動の基礎的な活動である。この博愛に関連して、ここ20年よく議論されている企業の社会的責任（corporate social responsibility = CSR）も、その一翼を担うとも言える。

しかし、コミュニティと個人との関係は、血縁共同体である家族の存在を抜きにしてはありえない。またその拡大版である氏族や宗族などの拡大血縁共同体もある。個人・家族・コミュニティ（村共同体、都市共同体、国家、帝国など）の関係は、文化人類学者であるトッドの専門領域であるが、なお十全には解明されていない領域であり、家族民主主義（イエ制度、イスラームの家族と一族の問題点）の問題も他日にゆだねざるを得ない⁽¹⁶⁾。

個人と家族、コミュニティの関係について、よく誤解されている例として、マーガレット・サッチャーの言を引いておこう。「社会などというものは無い、あるのは個人だけだ」と誤用される例もあるが、より正確には、「社会などというものは無い、あるのは個々の男と女と家族だけだ」である。（There's no such thing as society. There are individual men and women and there are families.）サッチャーは、社会の基本要素である個人はもとより、家族を否定しなかった。だが、各種コミュニティの集合体である社会を否定した。その真意は、社会などというものに寄りかからず、各個人が自立した存在として生きるべきだという趣旨であろう。家族はとうぜん助け合う存在である。俗に、自助、共助、公助という助け合いのパターンがあるが、サッチャーにとって社会からの公助はもとより否定されるが、隣人愛的コミュニティからの共助も否定されるのだろうか。家族の助け合いは必ずしも自助とは呼べないであろう。

6. 結びに代えて

ヴォルテール原則、マルクス原則、それに関連してのパウロの信条、民主主義を取り巻くこうした要素についての説明、および自由主義と民主主義、それらと資本主義との関連、自由・平等・博愛（友愛）という3理念の関係とを論じてきた。テーマは広大無辺で、特に明快な結論などというものはない。だが、宗教思想、合理思想などの価値観を抜きにしては、経済制度、経営制度、そのパフォーマンスの当否を論ずることはできないというしごく当然の結論と、「私はシャルリ」に代表されるスタイルメイト（手詰まり状態）の解決困難さが浮かび上がる。だが、ヴォルテール原則とマルクス原則の重要性、その普遍性、普遍的価値観の意義、また民主主義と自由主義の相関、中華覇権主義や中華権威主義、イスラーム原理主義の危険性など、今日、われわれが守るべきものの一端が明らかになったように思われる⁽¹⁷⁾。

【注】

- (1) エマニュエル・トッドは、イギリスの政治変革、民主制の確立について、興味深い指摘をしている。通常は、イギリスが民主社会の経済的先進国、すなわち産業革命の発祥の国だが、政治的近代化は、1789年のフランス革命がその先駆であったとする。しかし、フランス人のトッドは、政治的民主化もイギリスが先駆けであったと述べる。
「いま特に必要なのは、ブローデル的な『長期持続』の観点に立って、イギリス人をわれわれの近代のリーダーとして捉えることです。産業革命は、イングランドとスコットランドから始まりました。それがヨーロッパ全体を経済的に一変させました。フランス、ドイツ、ロシア、その他の国々の産業革命は、その帰結でしかありません。
しかも、経済的変革に先立って、イギリス人はリベラルでデモクラティックな近代を発明したのです。その真の出発点は、1688年でした。彼らが「名誉革命」と呼ぶ革命によって、議会の君主政体が確立しました。……1789年、フランス革命家たちの夢と目的は、政治における近代化のモデルであったイギリスに追いつくことだったのです。……[残念ですが]代表制による統治を発明したのはフランスではなく、イギリスです。」（トッド『問題は英国ではない、EUなのだ』26-27頁）
- (2) 民主主義の抱える問題点については、フィンリー『民主主義』参照。とりわけ、ポピュリズムあるいはメリトクラシーと民主主義との関係については、訳者柴田平三郎による「訳者あとがき 民主主義とエリート理論の間」参照。また、資本主義の誕生と発展に関しては、Neal and Williamson (eds), *The Cambridge History of Capitalism* 参照。
- (3) 東京大学経済学部のある教員の発言。
- (4) ユダヤ人の歴史に関しては様々な本があるが、詳細なものとして、ヨセフス『ユダヤ古代史』、ジョンソン『ユダヤ人の歴史』参照。
- (5) ウェーバーの合理性論について、様々語られてきているが、合理性にも種々の合理性がある。形式合理性と実質合理性、全体合理性と部分合理性、目的合理性と価値合理性などがある。しかし、最後の価値合理性というのは、なかなか理解しがたい。「そのものの自体の当否は非合理的だが、ある価値への信仰（例えば宗教）の結果、そのように行動せざるをえない」（森嶋道夫）などと説明されるが、明快でない。むしろ価値合理性などという用語自体を無くした方がよいのではないか。単純に価値判断で良いように思う。関連して、目的合理性という表現も、ある目的を設定した場合、それにふさわしい手段ということが目的の合理性とされるが、むしろ手段合理性と呼ぶ方が適切なのではなかろうか。目的の設定は非合理的かもしれない。
- (6) それぞれ、聖典、ムハンマドの言行録、イスラーム法と訳される。『新イスラーム事典』参照

- (7) 川北『世界システム論講義』参照。
- (8) サンデル『これからの「正義」』参照。
- (9) 中国の現状については、余『本当の中国』、李『中国民主改革派の主張』、石井『現代中国』参照。『中国の波』を書いた張維為によると、「中国流の民主的意思決定は西欧の議会制度より優れている。五年ごとに国家発展計画がつくれる。それは中国社会の数多くの異なるレベルで行われた討論の結果である。……民主的な意思決定に関する限り、西欧は『学部生』あるいは、『高校生』レベルかもしれないが、中国は『大学院生』レベルに進んだのだそう。しかし中国における反体制派弾圧を考えれば、このような見方に同意する西欧人は多くないだろう」(ギデンズ, 161 頁)。そして多くの日本人もそうである。
- (10) ハンチントン『文明の衝突』参照。また、石井『序論 現代中国におけるリベラリズムと『普遍的近代』』は傾聴に値する。
- (11) 「フランスが不朽の規範的諸価値を掲げる自己賛美に凝り固まろうとしているように見える……ますます自己陶酔的になっている」。「政治記者たちは、イスラム教の指導者や一般のフランス人イスラム教徒が皆と同じように、暴力は受け容れがたい、テロリストたちは卑劣だ、自分たちの宗教を裏切っている、と言うのを聞くだけでは満足しなかった。彼らはイスラム教の人びとがわれわれ皆と同じように、『私はシャルリ』という決まり文句を口にするように要求した。イスラム教徒も、申し分なく国民共同体の一部分となるために、風刺によるムハンマドの冒瀆がフランス的アイデンティティの一部分であると認めなければならなかった。冒瀆することが義務となっていた。」(トッド『シャルリとは誰か』7 頁, 25 頁。傍点は引用者)。トッドはライシズム(世俗至上主義)も一つの宗教であり、それを他者に押しつけることは有害であると主張しているのである。また、鹿島ほか『シャルリ・エブド事件を考える』には、30 人近い論者が小論を載せているが、概ねどの論考もいずれも傾聴に値する鋭い指摘をしており、問題の深さ、重層性、多角性の点で学ぶべき点が多い。
- (12) ラシュディ事件に関しては、浜井『イギリスにおけるマイノリティの表象』および五十嵐一の論文参照。
- (13) ダンテ『神曲』。日本でも衝撃的な事件だったが、筑波大学の五十嵐氏が、『悪魔の詩』の翻訳が原因で何者かによって殺害された。20 年以上も前の私的な記憶だが、見知らぬ若い人が明治大学本館前の門のそばで、通行人に『悪魔の詩』の翻訳本を売っていたのが忘れられない。
- (14) ビケティ『21 世紀の資本論』参照。20 世紀前半の格差の縮小は、第一次大戦と第二次大戦の影響によるものであり、本質的に資本主義は格差を拡大する傾向がある($r > g$, つまり利益率 > 経済成長率)だというビケティの議論には説得力がある。したがって、20 世紀前半における平等化傾向を強調したクズネットに対する批判も妥当であろう。しかし、19 世紀アメリカ・ニューイングランドの資本主義発展を研究した筆者の感触から言うと、19 世紀のニューイングランドでは、格差が縮小する傾向があったように思う。ただし、アメリカ中西部、南部などは別の動きを示した可能性も大きい。
- (15) 自由民主党という政党がある。この名称の政党は日本だけではなく、イギリスやドイツにもあるし、おそらく他の国にも少なからずあるであろう。しかし、ある意味で形容矛盾である。自由に活動したら、民主的(結果の平等)にならないこともありうる。
- (16) トッド『家族システムの起源』参照。
- (17) 自由主義(言論の自由、機会の平等)と民主主義(結果の平等)という本稿の視角とはやや異なるが、実質的に重なることの多い論考に、石井寛治「社会主義と近代主義」がある。「血縁という個別的価値観」と「血縁によらない人間同士の繋がりという普遍的価値」という視角からの分析である。「ギリシャ・ローマの西洋古典古代社会、秦漢帝国に代表される東洋古典古代社会は、[普遍的価値に基づく]そうした新しい社会関係と国家権力を目指すものであった」(31 頁)。

西洋古典古代社会は「法治」の社会であり、東洋古典古代は「徳治」の社会であった。しかし鄙見では、徳治は、言い換えれば「人治」であり、それがよいものであれば「徳治」となるであろうが、人民に敵対する存在であれば、不徳治社会になるであろう。丁度、中華人民共和国が中華反人民共和国の要素を持っているが如きである。

また、石井は、社会主義が持っていた負の側面も的確にとらえている。「20 世紀に入って、国家権力を掌握した社会主義体制は『法』による形式合理的な支配を軽んじた結果、少数の権力者による独裁へと陥った。例えば近代市民国家の根幹をなす議会制度についてのレーニンの見解は、『庶民をあざむくという特別の目的でおしゃべりがおこなわれているにすぎない』という否定的なものであり、レーニンはマルクスのコンミュン理解に倣って立法府は同時に執行府でなければならないと考えていた」(33 頁)(本稿の

「1 ヴォルテール原則」参照)。しかし、三権分立や議会の軽視が法治の弱体化をもたらしたのである。

さらに石井は、日本に関しても注目すべき指摘をしている。「聖徳太子による十七条憲法（604年）のような仏教と儒教の深い理解に基づく訓示によって、普遍的価値に立つ古典古代へと向かう方向も一時あったものの、その後の鎌倉幕府→室町幕府→江戸幕府の歴史は、武士による支配の発展とされながらも、彼らは天皇から征夷大將軍として任命されたことによって初めて支配の正当性を獲得し、しかも天皇については『天命』による仁政〔易姓革命論〕という儒教思想の中心概念というべき普遍的価値の適用を拒否したのであった。近代天皇制国家も大日本帝国憲法が究極的には基本的人権という普遍的価値を否認したことが示すように、天皇制という個別的価値に立脚するものであった」（36頁）。普遍的価値の重要性を改めて認識させる言及である。

参考文献

- 五十嵐一「『悪魔の詩』の全貌—英語文学としての解説（＝毒）」『ユリイカ』1989年11月号
 五十嵐一「小説『悪魔の詩』事件」『ユリイカ』1989年11月号
 石井寛治「社会主義と近代主義——古典古代からの分岐と収斂」『歴史と経済』229号、2015年10月
 石井知章編『現代中国のリベラリズム思潮—1920年代から2015年まで』藤原書店、2015
 鹿島茂、関口涼子、堀茂樹編『フランス特別編集 シャルリ・エブド事件を考える』白水社、2015
 川北稔『世界システム論講義——ヨーロッパと近代世界』ちくま学芸文庫、2016
 ギデنز、アンソニー（協阪紀行訳）『揺れる大欧州——未来への変革の時』岩波書店、2015
 佐藤優『ゼロからわかるキリスト教』新潮社、2016
 サラミ、エマミ・シュン『イラン人は面白すぎる』光文社、2012
 サンドル、マイケル（鬼澤忍訳）『これからの「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学』早川書房、2011
 ジョンソン、ポール（石田友雄監修）『ユダヤ人の歴史——古代・中世篇——選民の誕生と苦難の始まり』徳間書店、2006
 ジョンソン、ポール（石田友雄監修）『ユダヤ人の歴史——近世篇——離散した諸国で受けた栄光と迫害』徳間書店、2006
 ダンテ（寿学文章訳）『神曲—地獄篇、煉獄篇、天国篇』集英社、1987
 トッド、エマニュエル（堀茂樹訳）『シャルリとは誰か——人種差別と没落する西欧』文藝春秋、2016
 トッド、エマニュエル（石崎晴己監訳）『家族システムの起源——I ユーラシア』上下、藤原書店、2016
 トッド、エマニュエル（堀茂樹訳）『問題は英国ではない、EUなのだ——21世紀の新・国家論』文藝春秋、2016
 日本イスラム協会ほか編『新イスラム事典』平凡社、2002
 橋爪大三郎『世界は宗教で動いている』光文社、2013
 浜井祐三子『イギリスにおけるマイノリティの表象——「人種」・多文化主義とメディア』三元社、2004
 パワー、カーラ（秋山淑子訳）『コーランには本当は何が書かれていたか』文藝春秋、2015
 ハンチントン、サミュエル（鈴木主税訳）『文明の衝突』集英社、1998
 ビケティ、トマ（山形浩生ほか訳）『21世紀の資本』みすず書房、2014
 フィンリー、M（モーゼス）・I（柴田平三郎訳）『民主主義——古代と現代』講談社、2007
 ボベロ、ジャン（三浦信孝ほか訳）『フランスにおける脱宗教性の歴史』白水社、2009
 余華（飯塚容訳）『本当の中国の話をしよう』河出書房新社、2012
 ヨセフス、フラティウス（秦剛平訳）『ユダヤ古代史』1～6、ちくま学芸文庫、2000
 李銳（児島晋治訳）『中国民主改革派の主張——中国共産党私史』岩波書店、2013
 ラシュディ、サルマン（五十嵐一訳）『悪魔の詩』上下、神泉社、1990
 Neal, Larry and Jeffrey G. Williamson (eds), *The Cambridge History of Capitalism*, vols. 1 & 2 (Cambridge: Cambridge U.P., 2014).

付録「書評 余華著『ほんとうの中国の話をしよう』河出書房新社、2012年10月」

この本は、中国人の余華（ゆい・ほあ）によって執筆され、最近日本語に翻訳されたエッセイ集である。著者の余は1960年生まれ、文化大革命を6歳から17歳まで体験している。その苛烈・激烈・恐怖の体験をエッセイとして綴ったのが本書であり、「読書」「魯迅」「人民」などの項目ごとに記述している。

ほんの1週間前に読了したのだが、いま手元にないので思い起こすとなると、結構難しい。一番記憶に残っているのが、9歳の兄が小学校の教室で教師を殴りつけた話（これは権威・権力を打倒するための**造反有理**と主張される）。また書籍は、『毛沢東語録』と4冊本の『毛沢東選集』以外ほとんど出版されなかったので、本に対する飢餓状態が常であった。そこで改革開放に移行して外国の小説などが本屋で売り出されたときは、徹夜して並ぶ者も出て、早朝に行った者は手に入れられなかった（整理券が50枚だけ出されて、51番は不幸の代名詞になった）。

批判集会（人民裁判）で、被告人が晒し者にされ、死刑が宣告されると即座に刑が執行される様子、また著者も含めて大人や子供が先を争って、刑の執行を見ようと現場に殺到する話（いかに普通の人々が残虐なものを見たがっていたかという殺伐な状況の証左）。後ろから膝をけられ、膝をついた状態で、後頭部を銃で撃たれる。そうすると後頭部の弾丸痕は小さいが、顔面の穴は茶碗ほどに広がり、顔が原形を留めなくなる悍ましい様子が描かれる。

また父親は医者であったので、医学書をたくさん持っており、その中には女性の裸体の画像もあり、仲間と夢中でむさぼり読んだ話などが、率直な筆致で描かれる。

彼は、長じて歯医者となった。歯医者というと、何か専門教育を受けたエリートのように思われるが、普通の高校を卒業し**命令**によって歯医者に配属された。すると、その日から歯を抜く仕事を任されるというような信じがたい当時の実情が活写される。歯医者というのは、ペンチで歯を抜く人のことであった。給料もほかの仕事とまったく同じで社会主義の悪平等が指摘される。

著者は歯を抜く仕事に倦み、文章を書く仕事に就きたいと願う。そこで、改革開放が訪れるや自作の小説を様々な雑誌に送り、それが北京の雑誌編集者の目に留まり、幸運にも作家への転身が実現される。2005年ごろには、『兄弟』という小説が中国でミリオンセラーとなった。この『兄弟』（日本語訳あり）も、文革を庶民の視線で捉えた優れた小説である。

本書には悲惨で残虐な話が多いが、中には心温まる話もある。歯医者は予防注射を打つのも仕事の一部であった。当時、注射針はあまり代えず、そのまま使っていると針に引っ掛かりができ、抜くときに肉片を削り取ってしまう。大人は苦しくとも我慢できたが、小学校低学年の予防注射では、子供たちが恐怖で錯乱状態に陥ってしまい、以後、引っ掛かりをなくすために針をしっかりと磨き（**無償の行為**）、手がふやけてしまった話などは著者のやさしさを窺わせる。

彼は、1989年の天安門事件に衝撃を受け、「その側」に立っている。『兄弟』は中国で発行されたが、本書は中国では発禁であり、台湾や米国などで出版された。『中国民主改革派の主張』（岩波書店）を読んだ時も同様の印象を持ったが、中国人の中に余氏のような、評者とほぼ同じ感覚、思考、主張を持っている人を発見すると、ろくでもない日本人よりもよっぽど親近感を感じることがある。日中の相互理解が必要とされる今、本書の価値はそこにある。